Thelmar

Protokoll der Seminarübung "Christlicher Glaube und Denken"
gehalten von Prof . M. Heidegger anlässlich der Tagung des Theol.
Arbeitskreises Alter Marburger am 22.10.59 in Höchst (Odenwald)

I.

Heidegger : unverhofft bin ich zu dieser Aufgabe gekommen, mit Ihnen ein Seminar abzuhalten. Ein Seminar mit mehr als zwanzig Menschen ist eigentlich nicht möglich. Dennoch soll der Versuch gewagt werden. Es soll Ihnen Gelegenheit zum Fragen geben. Erwarten Sie von mir nicht, dass ich dieses grosse Thema mit allen Fragen, die es aufwirft, in einer genauen Bestimmung der Begriffe, Wege und Bereiche einer Lösung zuführe oder die von Ihnen angeschnittenen Probleme zu Ende bringe. Die Seminarübung über unser Thema soll Ihnen nur Anregungen mit auf den Weg geben.

Es liegt nahe, das Thema unseres Seminars "Christlicher Glaube und Denken" so zu verstehen, als handle es sich um die Klärung des Verhältnisses zwischen Theologie und Philosophie. Neben dieser Frage steht im Hintergrund noch die ganz andere Frage nach Gott und dem Menschen. Wir schalten diese Frage nicht einfach aus, können aber nicht auf sie eingehen, weil zuvor das Verhältnis zwischen Glauben und Denken geklärt werden muss.

Wenn wir nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Denken fragen, stehen wir vor der e r s t e n S c h w i e r i g k e i t . Was für eine Schwierigkeit ist dies ? Sie betrifft keine inhaltlichen Probleme. Sie ergibt sich vielmehr daraus, dass wir das Thema "Christlicher Glaube und Denken" schon denkend erörten. Damit stellen wir uns doch schon aus dem thematischen Feld heraus. Aus diesem Stand des Denkens ausserhalb des im Thema Genannten ergibt sich ein ganz bestimmter Weg zu einer Behandlung, der von uns verlangt, ganz bestimmte Schritte zu gehen und eine bestimmte Schrittfolge einzuhalten. Nämlich welche ? Wir versuchen, Glauben und Denken zu erörten. Dann ist es so, dass das Denken von vornherein das Thema "Christlicher Glaube und Denken" umklammert und damit verlagert sich auch das Schwergewicht in der Themastellung auf eine Seite. Wir treten auf die Seite des Denkens.

Ist dies die einzige Schwerigkeit ? Sind wir noch vor andere Schwerigkeiten gestellt ? Müssen wir uns zur Erörterung des Themas notwendig auf die Seite des Denkens schlagen ? Ist der Glaube nicht auch eine Art Denken ?

Köster : dies scheint mir nicht notwendig zu sein. Wir können ja glaubend denken. Wir brauchen uns nicht notwendig auf die eine Seite des Denkens zu stellen.

Heidegger : Sie meinen also, der Glaube schliesst das Denken nicht aus. Vidleicht erweist es sich, dass der Glaube auch eine Art Denken

ist. Vielleicht gibt es doch etwas, was dem Glauben und Denken gemeinsam ist. Was besagt dies für unser Thema ? Wenn wir über Glauben und Denken denkend verhandeln, heisst das zugleich, über den Glauben und das Denken "denken". Was heisst dann Denken ? Heisst dies dann, denkend auf das Thema r e f l e k t i e r e n ?

Das Denken ü b e r den Glauben oder über das Denken heisst in der philosophischen Tradition R e f l e x i o n . Wohin gehört die Reflexion in unserem Schema ? Mit dieser Frage soll uns der Standort unserer Orientierung klar werden. Zunächst ist es so : wir gehen vom Denken über den Glauben aus . Wir denken dann über das Denken und denken dann über das Und, das Glauben und Denken verbindet. Wir denken also jeweils "über" den Glauben, das Denken und das Und. Nun ist aber die Frage : ob man das überhaupt kann? Wir müssen uns offenbar zuerst darüber klar werden, was Reflexion im Sinne von Denken über den Glauben , über das Denken und das, was beide verbindet, ist. Wenn wir so fragen, wollen wir nicht genaue und exakte Definitionen zu unserem Thema geben, sondern klarer durchschauen, was wir tun, wenn wir nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zum Denken und des Denkens zum christlichen Glauben fragen. Wo bringt die überlieferte Philosophie in unserem Fragezusammenhang die Reflexion unter? Hat die Reflexion einen eigenen Ort oder haust sie im Glauben und Denken selbst? In dieser Frage fragen wir bereits nach dem Thema "Christlicher Glauben und Denken" mit.

Schultz : zur Reflexion gehört eine ihr eigentümliche Gebrochenheit.

Heidegger : gehen Sie in die Überlieferung und sagen Sie, was dort Reflexion heisst.

Schultz : in den deutschen Idealismus?

Heidegger : ja ; was bedeutet dort Reflexion ?

Schultz : ich denke an das Beispiel der Tür bei Hegel.

Heidegger : er bezieht die Tür auf sich, das Bewusstsein. Was bedeutet dann Reflexion ?

Schultz : Reflexion bedeutet in der Philosophie des Deutschen Idealismus : heraustretendes Sichdarüberstellen über das Thema und darauf reflektieren.

Heidegger : Wo und wie spielt sich dies ab ? So, dass ich mir etwas vorstelle ? Aber nicht im blossen hinstarren auf etwas, vielmehr so, dass ich das Vorgestellte auf mich beziehe. Dies Verhältnis, dass ich verstellend ein Vorgestelltes als Vorgestelltes auf mich beziehe, spielt sich nach der philosophischen Überlieferung des deutschen Idealismus im denkenden, vorstellenden Ich, bzw. im Bewusstsein ab. Der Bezug zum Vorgestellten wird bewusst . Die so gekennzeichnete Reflexion kann sich im Nachvollzug eines Gedankengangs

abspielen oder auch die Form einer Überlegung annehmen. Entscheidend ist der Sachverhalt, dass ich in der Reflexion etwas als Vorgestelltes auf mich als den Vorstellenden zurück beziehe und mir des Vorgestellten als Vorgestelltem bewusst bin.

Schultz : Hegel gebraucht aber doch die Reflexion in einem doppelten Sinn : einen, den er bekämpft und einen anderen, den er akzeptiert. Besonders in Hegels Logik wird der Reflexion doch wieder eine zentrale Stelle eingeräumt und bekommt dort einen Charakter zugesprochen, der besagt, dass sie nicht nur zum Bewusstsein oder Ich gehört, nicht nur die Beziehung des Vorgestellten auf mich betrifft, sondern zur Bewegung des Absoluten in sich selbst.

Heidegger : eben darum ist für Hegel das grosse und bewegende Problem: wie kommt der Einzelne, der denkt, in die absolute Reflexion hinein? Dies Problem ist bei Hegel nicht geklärt. Denn faktisch ist es so, dass Hegel davon ausgeht, dass der Einzelne ausserhalb des Absoluten ist.

Schultz : Hegel geht vom einzelnen Bewusstsein aus, das alles, was es weiss, in sein Bewusstsein zurücknimmt und bis in die äusserste Abstraktion klärt. Als Einzelnes steht es ausserhalb der Reflexion (des Absoluten in sich selbst).

Heidegger : Hegel selbst aber steht nicht ausserhalb des Absoluten. Er weiss schon alles, noch bevor er anfängt. -Aber wo ist es ? Ist es in dieser Klärung schon im Absoluten drin ? Wenn wir so fragen, was Reflexion ist, wollen wir doch Anhalt für die Klärung des Bezugs gewinnen, der zwischen Glauben und Denken waltet. Wir fragen mit anderen Worten, ob das Problem für uns heute auch noch so liegt, wie es für Hegel und seine Zeit lag, dass wir erst in das thematisch genannte Verhältnis des christlichen Glaubens und Denkens hineinkommen müssen und erst bei unserem Thema anzukommen haben oder ob wir schon, wie auch immer, in ihm drin sind. Was soll das heissen? Dass wir schon im chridtlichen Glauben und Denken drin sind ? Allem Anschein nach handelt es sich darum , dass wir uns nicht erst mit dem Denken einen Weg zu dem im Thema der Seminarübung genannten Sachverhalt bahnen müssen, sondern immer schon in ihm drin sind, darum wissen, -auch in der Weise des Unglaubens oder Atheismus.

Wenn wir schon im Glauben und Denken drin sind, hätten wir also nichts mehr weiter zu tun. Denn dann besteht die Schwierigkeit des Hineinkommens, die für Hegel bestand, für uns nicht. Vielleicht aber ergibt sich für uns eine ganz a n d e r e S c h w i e r i g k e i t . Nämlich nicht die, welche wir in der Frage aussprechen : wie kommen wir in das Thema hinein, sondern : wie bleiben wir darin ? Wie können uns Klarheit über es verschaffen und wie können wir uns in ihm aufhalten? Was aber soll dann "darinbleiben" heissen ? Was soll heissen: "wir sind schon in irgend einer Weise darin und wollen darin bleiben"? Wie sind wir darin und wie sieht das Bleiben im Glauben und Denken aus ?

Jeder von uns hat irgend eine Vorstellung davon, was Glaube ist und

was Denken heisst. Wir wissen immer schon in iregnd einer Weise, was wir damit meinen, wenn wir vom Glauben und Denken sprechen. Es handelt sich aber nicht darum, darüber nachzudenken oder Überlegungen anzustellen, was wir dann unter Glauben und Denken verstehen, sondern s e h e n d i m B e r e i c h v o n G l a u b e n u n d W i s s e n z u b l e i b e n . Gewöhnlich sind wir im diesem Bereich so darin , dass wir das damit gemeinte zur Kenntnis nehmen und das so zur Kenntnis Genommene mit dem verknüpfen, was wir sonst ausserdem und anderswoher wissen. Wenn wir jetzt gleichsam in dem Bereich des Glaubens und Denkens e r w a c h e n, so, dass es in dem Bereich, in dem wir darin sind, Tag wird, : was geschieht dann ? Ist dies Erwachen im Bereich von Glauben und Denken dann noch mit dem identisch, was der deutsche Idealismus Reflexion nennt? Geschieht dann auch so etwas, wie das Beziehen eines Vorgestellten als Vorgestelltes auf mich? Ich habe gefragt, wenn unser Denken nicht ausserhalb des im Thema genannten christlichen Glaubens und des Denkens steht, sondern das "Denken"in iregnd einer Weise zum Glauben und zum Denken gehört, so, dass wir denkend in dem Bereich des christlichen Glaubens und des Denkens wohnen : was geschieht dann? -Zunächst müssen wir sagen, die Reflexion verschwindet. Dann kommt es nur noch darauf an, in diesem Darinsein, Darinbleiben und Wohnen zu erwachen, ganz gleichgültig, wie oder durch was dies nun geschieht.

Was heisst : im Glauben und im Denken wohnen ?

Fuchs : der neutestamentliche Theologe würde sagen : für das Denken von Glauben und Denken finde ich im Neuen Testament gar keine Belege. Jetzt wollen Sie, Herr Heidegger, uns bei diesem Erwachen im christlichen Glauben und Denken Begleiten. Dies denkende Erwachen muss ja dann auch das Wohnen im christlichen Glauben und Denken umschliessen und die Grenze zwischen christlichem Glauben und Denken aufheben.

Heidegger ; der thematische Bereich des christlichen Glaubens und Denkens braucht nicht umgrenzt zu sein. Er könnte auch offen bleiben. Auf jeden Fall müssen wir von unserem Darinsein aus Weiterdenken und danach fragen, was das Darinbleiben und -wohnen bedeutet. Statt wohnen können wir einfacher von unserem A u f e n t h a l t in diesem Bereich sprechen. Wir gebrauchen dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung in einem noch ganz unbestimmten Sinn, der so weit gefasst ist , dass wir noch keine genaueren Bestimmungen über den Glauben, das Denken und das, was beiden gemeinsam ist und beide miteinander verbindet, mitgedacht haben. Gleichwohl sind Glaube und Denken keine blossen Zeichen für uns, die wir durch ein neues Zeichen miteinander verbinden und in eine Klammer setzen. Es kommt mir auf den einfachen Sachverhalt an, der besagt :

1. dass wir uns darüber klar werden müssen, dasswir uns in irgend einer Weise bereits in diesem Zusammenhang von Glauben und Denken aufhalten ; und

2. dass es darauf ankommt, dass wir in diesem Aufenthaltsbereich erwachen, so, dass es in ihm Licht wird.

Diesen Aufenthaltsbereich wollen wir uns etwas heller machen und in dieser Helle unseren Aufenthalt in ihm zu klären versuchen. Darum muss ich Sie wieder daran erinnern, dass wir die Erhellung des Aufenthalts in diesem Bereich als Denken bezeichnen. Welche Bestimmung müssen wir diesem sogenannten Denken dann geben? Können wir dies so einfachhin tun?

Ich möchte dazu anmerken , dass ich bis jetzt noch nie in meinen Vorlesungen, Vorträgen oder Übungen Sachverhalte, wie die genannten losgelöst und für sich habe denken müssen, sondern immer nur in ihrer Gebundenheit an bestimmte geschichtliche Ereignisse. In dieser Lage befinden wir uns jetzt noch nicht. Aber wir tun gut daran, uns bei der Erörterung des im Thema genannten Sachverhalts an geschichtlichen Tatbeständen zu orientieren. Wir müssen geschichtlich denken. Deswegen schlage ich vor, dass wir auf eine allgemeine Bestimmung dessen zurückgreifen, was in der Tradition Denken heisst. Ich schlage vor, dass wir uns an Kant wenden und bei Kant anfragen, was Denken heisst.

Gewöhnlich wird das Denken als logisches Denken verstanden. Die Lehre vom Denken heisst dann Logik. Sie gliedert sich in der überlieferten Schullogik dreifach : 1. in die Lehre vom Begriff ; 2. die Lehre vom Urteil und 3. in die Lehre vom Schluss.

Was aber ist das, ein Begriff?

Fuchs : eine unverwechselbare Vorstellung, die mitgeteilt werden kann.

Heidegger : darunter kann ich mir nichts denken. Kant versteht unter Denken anderes, nämlich das Vorstellen nach Prinzipien.

Schultz : Kant zeigt an einem Beispiel, was er unter Denken versteht. Er sagt, der "Begriff" entsteht durch Vergleiche, Abstraktionen usw., durch die ich zur notio communis, d.h. zu einer Kenntnisnahme im allgemeinen komme.

Heidegger : Was heisst das ? Notio können wir übersetzen als Kenntnisnahme. Die notio communis ist dann Kenntnisnahme, besser das zur Kenntnis Genommene. Was aber ist mit dem "Communis" in der "notio Communis" gemeint ? Ist die Kenntnisnahme des schon zur Kenntnis Genommenen die notio Communis ? Betrifft das Communis das "Zur-Kenntnis-nehmen" oder das "Zur-Kenntnis-Genommene" ? Die einfache notio ist die notio einer bestimmten Tanne, Fichte, Buche, Eiche, oder Linde, D.h. das Zur-Kenntnis-nehmen geht auf ganz bestimmte jeweils verschiedene einzelne Bäume. Worauf aber geht die notio communis ? Auf das, was in allen Kenntnisnahmen von bestimmten einzelnen Tannen, Fichten, Buchen, Linden, Eichen, mit zur Kenntnis genommen ist, nämlich dies : dass sie Bäume sind. Dass sie alle darin übereinstimmen, Bäume zu sein. Diese notio ist die notio communis. Sie ist eine Vorstellung von etwas, nämlich Baum im allgemeinen. Bleiben wir noch einen Augenblick bei der Sache.

Schulz : Hegel schildert sie in einem Beispiel von jemand, der, als er in einem Obstladen nach Obst fragte, zur Antwort erhielt, dass er zwar Birnen und Äpfel, aber kein Obst bekommen könne.

Heidegger : das Beispiel weist auf eine Schwierigkeit hin. Sie betrifft die notio communis. Zur Gewinnung des Allgemeinbegriffs müssen wir Tanne, Fichte, Buche, Linde, Eiche USW. miteinander komparieren, vergleichen können. Kant fragt umgekehrt, wie kommeich vom Allgemeinbegriff Baum zu dieser bestimmten Eiche oder Buche und nicht zu einem Motorrad? Aufgrund bestimmter Kennzeichen von Bäumen wie Wuchsformen, Blattformen, Blütenstände, Fruchtstände, Rinde usw. kommen. Wenn wir "denken" im üblichen Sinne (nach der Logik als Kenntnisnahme im allgemeinen, nach Kant als Vorstellung nach Prinzipien) begreifen, was würde dann denken im Sinne des Erhellens des Aufenthalts im Bereich des Glaubens und Denkens heissen ? Würde es nun sagen, dass wir uns eine Vorstellung darüber verschaffen müssen, was Glauben "im allgemeinen", was Denken "im allgemeinen", sowie das verbindende Und zwischen beiden "im algemeinen"ist ? Würde es heissen, was Glauben, Denken, und Und im allgemeinen bedeuten und sind, auf einen allgemeinen Begriff bringen?

manquent 4 lignes (x)

Köster : ich kann mir unter Glauben nur etwas vorstellen, wennich an einen bestimmten Glauben denke.

Heidegger : was haben wir in Bezug auf den Glauben im Sinn ?

Anz. : Glaube heisst nach der Tradition im Neuen Testament und auch bei Luther : Gott als Gott haben.

Heidegger : Sie gehen also schon vom c h r i s t l i c h e n Glauben aus ?

Anz : so spricht Luther vom Glauben im Sinn einer scientia experimentalis.

Heidegger : wenn Sie nun das Gesagte auf den von uns zurückgelegten Weg zurückbeziehen und dann das Beispiel denken, das wir im Blick hatten, dann heisst dies, dass b e i m G l a u b e n e i n a n d e r e r S a c h v e r h a l t a l s b e i m D e n k e n v o r l i e g t .

Köster : im Glauben erkennen nicht wir und bringen nicht wir etwas anderes auf einen Begriff ; im Glauben werden viel mehr wir selbst erkannt und werden wir selbst auf den Begriff gebracht.

Heidegger : Sie denken schon zu weit und zu viel. Wir gingen davon aus, dass wir schon eine Vorstellung vom Baum überhaupt haben müssen, um so etwas wie ein Eiche sehen zu können und fragen, wie ist es beim Glauben? Wenn wir dem nachgehen, klärt sich unsere Aufgabe.

(x) usw.,die ich aus der Begriffsbestimmung Baum überhaupt hernehme und als vorgefundene Merkmale zum Allgemeinbegriff Baum hinzufüge, d.h.ich muss schon wissen, was ein Baum ist, sonst könnte ich gar nicht zu bestimmten Bäumen, wie Fichte, Linde,usw.

/Schwierigkeit/ Köster : Das Schema der Begriffsbildung ist auf den Glauben nicht anwendbar. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass wir den Begriff des Glaubens nur aufgrund eines bestimmten Glaubens klären und finden können. Ich kann nicht von einem allgemeinen Begriff des Glaubens ausgehen und durch die Angabe von bestimmten Merkmalen zum christlichen Glauben kommen. Das Vorangehende kann kein Allgemeinbegriff vom Glauben sein.

Heidegger : Die Frage liegt also anders : der Glaube ist kein Ding wie ein Gewächs, sondern etwas, worin wir uns aufhalten und das für uns hell wird, wenn wir in dem, worin wir uns aufhalten, erwachen. Wie komme ich zur Eiche? Ich finde sie vor, ich treffe sie im Walde an. Kann ich den Glauben auch vorfinden und antreffen? Ist die Frage so : treffe ich ihn oder trifft er mich?

Fuchs : Der Glaube kommt von der Verkündigung. Ich muss ihm in der Verkündigung b e g e g n e n . Ich werde von ihm getroffen, und wenn ich mich von ihm treffen lasse, treffe ich ihn in mir an . Ich kann mich von ihm nur in der Verkündigung treffen lassen. Was der Glaube ist, lässt sich nur von ihm selbst her erfassen und eine Erhellung des Glaubens setzt das Darinsein im Glauben voraus ; und dieses Darinsein wiederum macht das Zuhören und Angesprochenwerden von ihm möglich.

Heidegger : Es handelt sich also beim Glauben um etwas U n g e w ö h n l i c h e s für das Denken, das wir nicht einfach bloss vor uns haben, um darüber verhandeln zu können. Wenn wir den Aufbau unseres Themas betrachten, müssen wir sagen : h i e r i s t s c h o n e t w a s g e s c h e h e n . Und dies besagt, dass jeder Versuch dies, was hier im Glauben geschehen ist, aufzuhellen, diesen Aufenthaltsbereich und unseren Aufenthalt in ihm, dem wir in ganz bestimmter Weise zugehörig sind, voraussetzen muss ; und weiterhin, dass sich aus der Art der Zugehörigkeit selbst erst die Möglichkeit der denkenden Erhellung bestimmt und uns bindet.

Mörchen : Das Schon-geschehen-sein ist ebenso ein Charakter des christlichen wie des heidnischen Glaubens. Er gehört ebenso zum Atheismus oder Unglauben, wie zum Glauben selbst. Dies heisst aber dann doch, dass es christlichen Glauben ebensowenig wie Atheismus oder Unglauben gibt, ohne dass zuvor schon etwas mit uns geschehen ist .

Heidegger : Es handelt sich nicht darum, das Geschehen des Glaubens überhaupt zu bestimmen. Es handelt sich auch nicht darum, dies "Schon-geschehen-sein mit uns" zu klären, sondern darum, unseren Aufenthalt im christlichen Glauben zu erhellen. Die Aufhellung einer atheistischen Position nimmt schon in ihrem Ansatz Stellung gegen eine bestimmte Gottesvorstellung. Insofern geschieht die Erhellung einer atheistischen Position auf ganz andere Weise als die Erhellung des christlichen Glaubens, die wir um des Glaubens selbst willen

versuchen. Dabei lassen wir die Frage noch ganz offen, ob und inwieweit der Glaube selbst diese versuchte Erhellung nötig hat oder nicht.

Bleiben wir aber bei unserer Ausgangsfrage. Die Vorstellung "Baum" ist eine gewisse Vorstellung im Allgemeinen und als solche für die Vorstellung bestimmter Bäume massgebend. Die Allgemeinvorstellung "Glaube" ist aber, wie sich gezeigt hat, nicht bestimmend für das, was und wie ich als christlicher gläubiger Mensch bin. Um diesen Zusammenhang in den Blick zu fassen, stelle ich drei Fragen :

1. Ist est nötig, dass der christliche Glaube eine Erhellung durch das Denken bekommt ?

2. Wie ist diese Erhellung des christlichen Glaubens durch das Denken und vom Denken her zu gewinnen ?

3. Handelt es sich bei der Erhellung des Glaubens überhaupt noch um eine begriffliche Erhellung oder um eine Erhellung ganz anderer Art ?

Bornkamm : Im theologischen Studium stösst man immer wieder auf die Frage : Wie kommt es, dass man -auch bei der Verwendung der selben Begriffsbilder- das Spezifische des christlichen Glaubens etwa in der Geschichte der Theologie in so verschiedener Weise beschreiben konnte, wie es faktisch geschehen ist? Wenn ich durch diese Erfahrung verschiedener begrifflicher Auslegungen hindurch nach dem christlichen Glauben im eigentlichen Sinn frage, kann ich die Entdeckung machen, dass sich aus der Herkunft und aus der Tradition des christlichen Glaubens dieser sich in einer begrifflichen Auslegung darstellende Glaube gerade nicht als christlicher Glaube erweist. Gerade von dieser Erkenntnis her liegt es nahe, die These, von der wir ausgegangen sind, von vornherein in Frage zu stellen und zu sagen, dass ich n i c h t im wahren, echten, christlichen Glauben bin und deswegen danach fragen muss, was christlicher Glaube eigentlich ist. Die Erhellung dessen, was christlicher Glaube ist, würde sich dann dergestalt ereigenen, dass ich in der Erhellung des Nichtdarinseins erfahre, dass es so etwas wie echten Glauben gibt, aber auch so etwas, das nur diesen Namen hat, ohne es zu sein. Das Darinsein und Aufenthalthaben im christlichen Glauben ist deswegen keinesfalls als eine blosse Gegebenheit hinzunehmen und zu erfassen, sondern als das Gerufensein -von der Verkündigung her- in den Glauben zu verstehen.

Heidegger : Was Sie gesagt haben, ist ein Beitrag zu dem, was ich suche.

Von Weizsäcker : Ich möchte das Gesagte erläutern. Ich weiss nicht, was christlicher Glaube ist. Ich habe selbst, als ich sechzehnjährig die Matthäuspassion hörte, erfahren, dass die Matthäuspassion wunderbar ist und nur aus einem christlichen Glauben heraus geschaffen werden konnte. Zugleich habe ich aber auch erfahren, dass ich nicht glaube und nicht glauben kann, was Bach geglaubt hat.

Ich weiss auch, was Physiker heute glauben. Wenn jemand den Lichtschalter anknipst, glaubt er, dass das Licht angeht. Wenn es nicht angeht, glaubt er, dass die Leitung kaputt ist. Es erscheint mir, dass die spezifische Situation des christlichen Glaubens erst anfängt, für uns sichtbar zu werden und sich erst jetzt in ihrem Hervorkommen ertappen lässt ; es scheint mir, der physikalische Glaube verhält sich zum christlichen Glauben etwa so, wie das Pharisäertum zum Christentum. Ich befinde mich nicht schon im Glauben.

Heidegger ; Was jetzt gesagt wurde, betrifft die Erhellung dieses Aufenthalts, ganz abgesehen davon, wer sich hier aufhält und wie.

Bornkamm : Ich wollte nicht die Misere des Nichtglaubens, sondern die legitime Ursituation des Glaubens charakterisieren .

Dr. Franz : Ich möchte die Diskussion zusammenfassen. Wir sind beim Denken aus dem Glauben angelangt. Nun wurde bezweifelt, dass wir im Glauben sind und daraufhin wurde auf die Glaubensgewissheit hingewiesen, in der wir leben. Von anderer Seite wurde dagegen ein Glaubenszeugnis verlangt.

Heidegger : Worauf es mir ankommt, ist der ganze Weg und die Dimension, aus der heraus eine mögliche Erhellung, ob vom Glauben selbst erfordert oder nicht, (das lassen wir jetzt unerörtert), erwachsen kann. Ich will den Boden für eine mögliche Erhellung der Theologie eingrenzen. Was zuletzt geschehen ist, gehört schon zum Versuch einer Aufhellung eines Denkens, das sich im Glauben ansiedeln muss. Ob die Grenze zwischen Glauben und Denken von uns dadurch schon überschritten worden ist, können wir erst sagen, wenn wir uns im Denken angesiedelt haben und wissen, was es ist.

II

Heidegger : Wir sind von der Position der Vergegenständlichung des Themas ausgegangen und zu einer Besinnung auf unseren Aufenthalt im Bereich von Glauben und Denken übergegangen. Was ist nun geschehen ? Doch dies, dass wir nicht sagen können, ob wir uns schon darin aufhalten oder nicht. Dieses Nichtsagenkönnen gehört zur Sache. Wir wollen die Möglichkeit des Darinseins und Nichtdarinseins als zugehöriges Moment zu unserem Aufenthalt im Bereich von Glauben und Denken fassen. Dadurch, dass wir diesen Aufenthalt im Bereich von Glauben und Denken durch die Zufügung "Christlicher" Glaube und Denken charakterisierten, hat sich das ganze Problem für uns verschärft. Denn es steht nicht in unserer Macht oder Befugnis, den Bereich des christlichen Glaubens aufzuhellen, etwa in dem Sinne , wie wir bei der Vorstellung und begrifflichen Bestimmung eines bestimmten Baumes vorgehen und vom Allgemeinbegriff Baum ausgehen

können. Ob die Erhellung des Glaubensbereiches möglich oder gar notwendig ist, bleibt dabei eine noch offene Frage.

Jetzt wollen wir uns dem Bereich des Denkens zuwenden. Ich schlage vor, dass wir von dem Satz ausgehen, der seinerzeit (und noch heute) grossen Anstoss erregt hat : "Die Wissenschaft denkt nicht" (VGL. Heidegger : "Was heisst Denken?") . Denn wie kann man so etwas sagen? Das in diesem Satz Gesagte ist doch empörend. Andererseits : dass ich so etwas gesagt habe, muss doch seinen Gr und haben. W enn ich einen solchen Satz ausspreche, muss ich doch wissen, was ich sage nämlich : dass ich mit Denken einen bestimmten Sinn verbinde der dann nicht der geläufige und gewöhnliche sein kann. Was also heisst das : die Physik denkt nicht ? Jeder Wissenschaftler wird doch behaupten : die Wissenschaft denkt doch. Was Heisst dann Denken , wenn ich sage, die Wissenschaft denkt nicht ?

Frau Scelle: Die W issenschaft denkt das Und nicht.

Heidegger : Das Und denkt vielleicht nicht einmal das "Denken" . Jedenfalls wollte ich mit dem scharfen Satz : Die Wissenschaft denkt nicht, Ärgernis und Anstoss erregen und Anlass geben, darüber nachzudenken, was damit gemeint ist, wenn wir von wissenschaftlichem Denken sprechen und vom Denken derjenigen Männer, die man die Denker nennt. Denken heisst jetzt und hier, nicht Vorstellen im Allgemeinen, sondern Denken in einem bestimmten und betonten Sinn. Ich vermeide es hier, von Philosophie und philosophischem Denken zu sprechen. Um den zugrundegelegten Satz zu erklären : Die Wissenschaft denkt nicht, und denkt doch, wenden wir uns an einen Physiker, Herrn Von Weizsäcker, der heute zu uns gekommen ist.

Von Weizsäcker : Auf jeden Fall können wir sagen, die Wissenschaft weiss, die Wissenschaft forscht, und die Wissenschaft strukturiert ihr Wissen. Sie hat dabei bestimmte Voraussetzungen, von denen sie ausgeht, an die sie glaubt. So glaubt die Wissenschaft z.B., dass es Naturgesätze gibt, auch dann , wenn sie dei Wissenschaft noch nicht kennt. Sie wird sich sehr schwer dazu bewegen lassen, diese geglaubten Voraussetzungen aufzugeben und anders zu denken, und damit will ich sagen, die Wissenschaft glaubt an die Gesetzmässigkeit der Natur und wurzelt in diesem Glauben eben so fest, wie der religiöse Gläubige in einem Religionssystem wurzelt. Damit will ich sagen, dass die Wissenschaft eben so wie die Religion einen Glauben hat, sich an bestimmte Glaubensvoraussetzungen bindet und diesen Glauben ebenso wie die Religion und zu ihr gehörige Theologie auc h in gewisser Weise expliziert, aber ihn nicht weiter in Frage zieht. In diesem Sinne kann man von den Wissenschaften sagen, dass sie nicht denken.

Heidegger : Was glaubt die Wissenschaft und was bestimmt ihren Glauben? Kann man diesen Glauben dahingehend charakterisieren, dass sie aufgrund ihrer Voraussetzung und ihres Wissens ganz Bestimmtes erwartet?

Von Weizsäcker : Die Religionssoziologie erweitert unser Wissen von den Religionen. Sie alle sprechen von einer transzendenten Macht, von der es ein Wissen gibt, das von einer kleinen Gruppe von Menschen verwaltet wird, die in dieses Wissen eingeweiht sind. Sie sagt uns weiterhin, dass wir uns in bestimmter Weise zu dieser transzendenten Macht in Ritus, Kultus usw. verhalten und den Forderungen entsprechen, die sie an das Leben stellt . dem Verhalten zu dieser transzendenten Macht und denen, die sie verwalten, entspricht genau das Verhalten des Wissenschaftlers und des heutigen Menschen. Auch in ihr gibt es eine transzndente Macht, die Natur und weiterhin Eingeweihte und ausserdem Verhaltensregeln, denen man sich unbedingt fügt. Diese Fügsamkeit formt sogar unser alltägliches Leben. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass ich das Kursbuch lesen muss, wenn ich den Zug rechtzeitig erreichen will. Diese transzendante Macht, zu der wir uns ebenso als Wissenschaftler wie im alltäglichen Leben verhalten, ist für den wissenschaftlichen Glauben die Natur. Sie wird von den Naturwissenschaftlern gekannt und aufgrund ihres nur ihnen zugänglichen Wissens verwaltet. Die von dieser transzendenten Macht der Natur ausgehenden Forderungen verlangen von denen, die unter ihr stehen, bestimmte Verhaltensweisen, die unseren Umgang mit ihr bestimmen. Wir müssen uns ihren Forderungen beugen . Treten wir in den Raum der Wissenschaft ein, dann kommen wir in ein voll durchgearbeitetes System, das auch dem Glauben der Wissenschaft an die transzendente Macht der Natur und die Gesätzmässigkeit der von ihr ausgehenden Wirkungen beruht. Dieses System ergibt sich ausdem wissenschaftlichen Glauben an die Gesätzmässigkeit der wirksammen Naturmächte .

Heidegger : Vermutlich denkt die Naturwissenschaft auch nicht, was ein Gesätz ist .

Von Weizsäcker : Der theoretische Glaube an die Gesätzmässigkeit der Natur wird von den Naturwissenschaftlern vorausgesetzt. Die Einsichten in Naturvorgänge werden auf mathematische Regeln gebracht, in der allgemeinen Form einer Regel erfasst, welche die einzelnen Fälle bestimmen und unter sich begreifen. Wenn sich der Naturwissenschaftler darum bemüht, dieser auszusprechen, denkt er in der Tat nicht, was ein Gesätz ist .

Heidegger : Vermutlich können wir mit den Methoden der Physik gar nicht sagen, was ein Gesetz ist . Trotzdem arbeiten die Naturwissenschaftler mit Vorstellungen von Naturgesetzen und sprechen von der Gesetzmässigkeit der Natur . Dies meinte ich, wenn ich sagte : die Wissenschaft denkt nicht. Denn wenn sie denken würde, könnte es in dem Sinne, wie sie vom Gesetz spricht, gar kein Gesetz geben. Demnach heisst, die Wissenschaft denkt nicht : sie rechnet zwar mit Naturgesetzen, fragt aber nicht mehr dem nach, was ein Gesetz ist. Allerdings muss ich hinzufügen, dass es bei Newton anders war.

von Weizsäcker : Die allgemeine Rede von Wissenschaft ist zweifellos eine Abstraktion und verlangt nach Differenzierung. Die Betrachtung der Wissenschaft -als Gesamtheit des Wissens gefasst- kommt nicht darum herum, auch von dem Wissenschaft treibenden Menschen zu reden. Und sie muss ebenso auch von dem sprechen , was das Wissen zu einem wissenschaftlichen Wissen macht. Dazu gehören bestimmte Weisen des Verhaltens, die für das wissenschaftliche Tun besonders charakteristisch sind. Vorläufig gesagt, gehört beispielsweise dazu, wissenschaftliche Bücher zu schreiben. Darin gibt es zweifellos Züge, die nicht unbedingt ein Denken verlangen. Denn was in ihnen thematisch niedergelegt und abgehandelt wird, sind zum grössten Teil Denkleistungen, die wir nicht neu durch unser Denken hervorbringen müssen, sondern einfach hinnehmen, lernen und benutzen. Was aber beispielsweise bei Newton, Bohr, Einstein oder Heisenberg geschieht, ist zweifellos ein Denken, das sich auf die zentralen Probleme der Naturwissenschaft selbst richtet. Die Ergebnisse, zu denen sie geführt wurden, bauen auf Forschungsresultaten auf, bedenken aber die Voraussetzungen und betreffen die Grundlagen für den Aufbau der Physik als Wissenschaft. Ihr Satz :"Die Wissenschaft denkt nicht" stört mich deswegen nicht, weil er, wenn ich so sagen darf, die geistige Haltung der Physiker vor 1930 betrifft. Aber auch hier darf man nicht zu scharf trennen.

Heidegger : In diesem Punkt bin ich einer Meinung mit Ihnen . Ich will aber hier etwas klären . Nämlich, dass Denken im Bereich unserer Erörterungen einen ausgezeichneten Sinn hat, und im Blick unserer Erörterungen der Mensch als denkendes Wesen steht. Was meinen wir damit?

Fahrenbach :Ich frage mich, ob es erlaubt ist, das, was Sie wissenschaftlichen Glauben nannten, mit Kategorien der Religionssoziologie zu betrachten, und dieser Betrachtung des wissenschaftlichen Glaubens religionssoziologische Grundlagen unterzuschieben Wie verhält sich der wissenschaftliche Glaube zum religiösen Glauben? Was Sie, Herr von Weizsäcker, Glauben nennen, verstehen Sie doch als Ein Erwarten von ... und Rechnen mit .... und stellen in diesen Punkten den wissenschaftlichen Glauben in einem Zusammenhang mit dem echten religiösen Glauben. Dies wäre nur möglich, wenn sich auch beide auf die selben Voraussetzungen stützen würden. Das, worauf sich der wissenschaftliche Glaube stützt, wird aber nicht als existentielle Abhängigkeit gedacht, sonders als Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit von Naturvorgängen verstanden, zu deren Charakterisierung Sie den Terminus Magie herangezogen haben. Ich bezweifle, dass dies statthaft ist , ich frage überhaupt, ob der wissenschaftliche Glaube als echter Glaube bezeichnet werden darf.

von Weizsäcker : Wir müssen verschiedene Glaubensweisen auseinander halten und 1) (den heidnischen Glauben,
2) vom christlichen Glauben und
3) vom wissentchaftlichen Glauben
unterscheiden. Dennoch dürfen wir diese Unterscheidungen nicht

verabsolutieren. Denn der wissenschaftliche Glaube ist in seinem historischen Sein nur als nachchristlicher Glaube verständlich. Der wissenschaftliche Glaube enthält Implikationen , die nur vom Christentum in ihrer Möglichkeit verständlich werden. Wer dies nicht sieht, sieht an der geschichtlichen Wirkung des Christentums vorbei. Wir müssen diesen Zusammenhang im Blick behalten. Durch die Betonung der Unterschiede in den verschiedenen Glaubensweisen könten wir hier nicht sehen, was hier einfach zu lernen ist . Damit will ich sagen, ich sehe den Unterschied vom heidnischen Glauben nicht in der Ablehnung anderer Glaubensweisen und ihrer Charakterisierung als Unglauben oder Irrglauben . Selbstverständlich bestehen Unterschiede zwischen den aufgezählten Glaubensweisen. Aber ich glaube, dass wir auch die Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, wahrscheinlich deutlicher sehen lernen, wenn wir sie nicht isoliert betrachten sondern zusammen sehen. Gogarten hat in seinem Buch über die "Säkularisierung des Christentums" darauf hingewiesen, dass die heidnische Frömmigkeit noch nie so mächtig gewesen sei, wie jetzt. Hier erscheint der Naturwissenschaftler als Priester, der mit einer transzendenten Macht umgeht . Von hier aus gesehen könnte der wissenschaftliche Glaube für den Christen als Häresie erscheinen. Denn zweifellos hat die moderne Wissenschaft Elemente der heidnischen Frömmigkeit in sich aufgenommen, die wir auch heute noch in ihr finden können . Dieser Sachverhalt besteht nicht zufällig und weist darauf hin , dass es auch von dieser Seite aus unmöglich ist, die Naturwissenschaft zu verstehen, wenn man ihr die Qualität des Glaubens abspricht. Damit will ich betonen, dass die Naturwissenschaft nicht nur auf denkerischen Voraussetzungen ruht , sondern auch auf solchen des Glaubens, die wir mitsehen und mitverstehen müssen.

Wenn ich weiterhin die Natur als eine transzendente Macht bezeichnete, meine damit nicht , Ihnen einen fertigen Begriff von Natur vorsetzen ich/ zu können. Was die Naturwissenschaft darunter versteht, bestimmt sie durch Begriffe , Regeln und Schemen, über die sie verfügt. Dieser Begriffe , Regeln und Schemen sind zweifellos nicht die selben wie die , welche die heidnische Frömmigkeit kannte. Aber das Transzendente der Natur , das für die naive Wissenschaft der Primitiven eine rätselhafte und unbekannte Macht war, ist es auch heute noch für den normalen Menschen, aber auch für den Naturwissenschaftler, obgleich er sich als Eingeweihter, als Priester zu ihr verhält. Die Art und Weise des Verhältnisses zu ihr ist hier wie dort Magie und Theorie. Denn nur im Sichfügen unter die Gesätze der transzendenten Macht der Natur kann der Mensch sich selbst erhalten. Die Anforderungen, die von ihr ausgehen, sind jedem auferlegt.

Fahrenbach : Ich meine, dass Ihre Darstellung das Phänomen des Wissenschaftlichen und religiösen Glaubens eher verdeckt als durchschauen lässt. Denn das Verhältnis des Naturwissenschaftlers zur Natur ist kein magisches, sondern ein sachliches Verhältnis. Und insofern ist auch der wissenschaftliche Glaube kein wahrer Glaube Zwischen religiösem und wissenschaftlichem Glauben besteht eine prinzipielle Differenz .

von Weizsäcker : ich halte den Naturwissenschaftlichen Glauben für einen echten Glauben. Ich halte ihn auch für einen christlichen Glauben und meine damit, dass sich der christliche Glaube mit dem naturwissenschaftlichen Glauben verträgt. Ich meine damit aber auch, dass der naturwissenschaftliche Glaube nicht die ganze Wahrheit ist , weil er nur einen Teil aus der einen Wahrheit herausgreift und absolut setzt. Insofern ist er nicht der wahre Glaube. Unter Wahrheit verstehe ich hier Wahrheit als aletheia und damit das , was sich von sich selbst her so zeigt, wie es ist.

Fahrenbach : Verstehen Sie das Nichtdenken der Naturwissenschaft als das Nichtdenken dessen , was Gesetz ist ? Die methodische Reflexion auf die Voraussetzung der Naturwissenschaft gehört doch zweifellos zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Naturwissenschaften selbst.

von Weizsäcker : ich würde sagen, nicht die Wissenschaft hat methodische Voraussetzungen, sondern das methodische Vorgehen ist die Voraussetzung der Wissenschaft .

Fahrenbach : Die Wahrheit der Wissenschaft ist dadurch qualifiziert, dass sie allein in methodischem Vorgehen wissenschaftliche Wahrheiten auffinden kann.

von Weizsäcker : Die wissenschaftlichen Vorstellungen sind schon durch methodische Voraussetzungen bestimmt. Die Wissenschaft reflektiert auch mit Recht auf die Methoden , mit denen die wissenschaftliche Wahrheiten aufspürt. Aber sie überschreitet sie auch. Ihre methodische Reflexion erstreckt sich nicht nur auf ihre Vorgehensweisen, sondern auch auf ihren Gegenstand. Insofern ist sie auch eine Kunst im Sinne einer Fertigkeit. Aber sie bleibt auch dabei nicht stehen . Denn sie reflektiert auch noch auf das Verhältnis, das zwischen Gegenstand und Methode waltet. Inwieweit sie in der methodischen Selbstreflexion auf dieses Verhältnis beschränkt bleibt, wäre zu prüfen und zu fragen, ob darin das Nichtdenken der Wissenschaft besteht.

Der Glaube der Wissenschaft ist der Wissenschaft nicht fremd. Die Enthüllung ihres Glaubenscharakters gehört zur Enthüllung ihres Wesens hinzu. Den der Glaube zeigt bestimmte Strukturen, die Wesentliches mit der Wahrheit der Wissenschaft zu tun haben und nicht von ihr weggenommen werden dürfen und auch in keinen anderen Bereich verwiesen werden sollen. Die Wissenschaft hat einen theologischen Aspekt. Der theologische Aspekt der Wissenschaft, in den wir damit eintreten , sprengt aber, was wir hier klären wollen . Ich kann noch hinzufügen, dass ich dies aus Gogartens Darstellung der "Säkularisierung des Christentums" gelernt habe, der an einer Stelle ungefähr sagt dass es selten eine solche Naturfrömmigkeit gegeben hat wie heute, die selbst noch die Frömmigkeit der Heiden übertrifft. Auch die Haltung der Naturwissenschaft ist eine Art heidnischer Frömmigkeit.

Denn für den Naturwissenschaftler ist die Natur eine transzendente Macht, in deren Hand die Menschen gegeben sind und als solche Glauben sie auch an diese transzendente Macht . Der naturwissenschaftliche Glaube ist in den Augen der Christen insofern und mit Recht als Häresie angesehen worden, als er aus der ganzen und absoluten Wahrheit einen Teil herausgreift und ihm verabsolutiert. Deswegen möchte ich nochmals betonen, dass ich nicht meine, dass das, was die Wissenschaft ausspricht, im wissentschaftlichen Aspekt Wahrheit, aber im theologischen Aspekt Häresie sei, sondern dass die wissenschaftliche Wahrheit einenTeil der gesammten Wahrheit ist.

Heidegger : Was ist nun passiert ? Wir haben verschiedene Bereiche des christlichen Glaubens und Denkens aufzuhellen versucht. Und in dem Masse, in dem es in dem Bereich, in welchem wir uns aufgehalten haben, heller geworden ist, haben Glauben und Denken einen anderen Charakter angenommen in Bezug auf das verbindende "Und" , das christlichen Glauben und Denken im Thema unserer Seminarübung verbindet . Der Anstoss dazu ging von Herrn von Weizsäcker aus, der den ihm Thema genannten christlichen Glauben und das wissenschafliche Denken zusammennahm. Ob und wie man das Benannte terminologisch auseinandernehmen kann, sei dahin gestellt. Wir lassen es auf sich beruhen. Denn es ändert an der Sache nichts. Dies gilt nicht nur für das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Wissenschaft, sondern auch für sein Verhälnis zur Technik und ihr Verhältnis zum Denken. Denn ohne Zweifel ergeht durch die moderne Wissenschaft und die moderne Technik ein Anspruch an den Menschen, der ihn in seinem Wesen herausfordert. Den sachlichen Anspruch, der von der Sache ausgeht, und von ihr an den Menschen ergeht, weil er von ihr eingespannt ist, erörtern wir in der Frage : Wo können wir das Gesagte in unserem Thema einordnen?

Bevor wir jedoch darauf eingehen , möchte ich nochmals auf die These: Die Wissenschaft denkt nicht, zurück kommen und etwas zur Klärung des Referates von Herrn LØGSTRUP über "Ethik und Ontologie" beitragen. Inwiefern konnte gestern von Ethik und Ontologie gesprochen werden? Wohin gehört das ? In welchem Zusammenhang stehen Ethik und Ontologie mit unserem Thema ? Dabei wollen wir uns verständlich machen, was die theologische Aufgabe ist . Zu ihrer Erläuterung sind wir daran gehalten, zu sagen, was wir darunter verstehen, wenn wir sagen, der Denker denkt. Die Frage könnte ich auch so formulieren : was ist Philosophie ? Da die Philosophie in diesem Kreis nicht als Irrweg angesehen wird, blieb im Gang der Übung bisher noch etwas ungefragt. Nämlich: Was ist Philosophie ? Sie ist jetzt in dem Sinne fragwürdig, dass bisher in ihr etwas ungefragt geblieben ist. Nämlich was ? ich will Ihnen einen Hinweis geben. Das hier angeschriebene Denken will das Wort "Sein" vermeiden. Auf dieses Denken will ich das Gespräch hinführen und sagen, was ich Denken nenne. Ich sagte schon : das hier genannte Denken steht in einem Unterschied zu dem Denken der überlieferten Philosophie. Das philosophische Denken fragt in der Geschichte der abendländischen Metaphysik nach der ousia , der Idee, der Monade, der Gegenständlichkeit der Gegenstände,

dem absoluten Begriff , dem Willen Zur Macht. Dies alles sind Vorstellungsweisen, in denen die Metaphysik das Sein denkt. Alle diese Titel stehen in einem geschtlichen Zusammenhang und meinen das , was seit der antiken Philosophie als das on und als logos ans Licht gekommen ist .

Nun versuchte ich, in meiner bisherigen Arbeit zu zeigen, dass die Geschichte der abendländischen Metaphysik -wobei wir die Verklammerung der abendländischen Metaphysik mit dem christlichen Glauben ausser Betracht lassen- von etwas durchwaltet wird, was in dem gründet, was ich die Seinsvergessenheit nenne. Seinsvergessenheit ist ein Titel, der immer missverstanden wurde, weil man ihn aus der alltäglichen Sprache deutete und Vergessenheit als Vergesslichkeit im Sinne eines Mangels oder Versäumnisses nahm. So genommen meint Seinvergessenheit, dass uns etwas entfällt, dessen wir uns vordem bewusst waren. Seinsvergessenheit meint nichts von alledem. Im Titel Seinsvergessenheit ist Vergessenheit

1. Kein Versäumnis,
2. kein Mangel, aber auch
3. kein Vorwurf, den ich der abendländischen Metaphysik mache.

Seinsvergessenheit soll auf den ungedachten Grund der metaphysik hinweisen. Sie ist keine Erfindung von mir, auch keine Vergesslichkeit, kein Mangel oder Versäumnis der abendländischen Metaphysik, sondern eine Sache des Seins selbst, und meint, dass das Sein seinen eigenen Sinn im Griechentum zugunsten der Aufhellung des Seins des Seienden als idea, als ousia und in der Geschichte der abendländischen Metaphysik als Substantia , als Monade, als Gegenständlichkeit, als absoluter Begriff und als Wille zur Macht zurückgehalten und verborgen hat. Seinsvergessenheit ist im griechischen Sinne gedacht und meint das Sichverbergen des Sinns des Seins. Der Titel "Seinsvergessenheit" besagt, dass das Sichverbergen des Sinns von Sein kein Mangel ist, sondern -und dies ist nur zu vermuten- vermutlich ein Geschehen im Sein selbst, nämlich das Geschehen des Sichverbergens des Sinns vom Sein zugunsten der Aufhellung des Seins des Seienden, so, dass sich dem Menschen im Zuge dieses Geschehens das Sein des Seienden als Seiendes lichtet, so, wie es bei dem frühen griechischen Denkern, etwa bei Parmenides und Heraklit geschah, die das Sein des Seienden als Anwesenheit dachten. Setzen wir einmal an, der Sinn des Seins -so, wie er bei Heraklit und Parmenides auflauchtet, die das Sein als Anwesenheit dachten- wäre in eine solche Helle gekommen, dass sich ihnen der Sinn von Sein als solcher gelichtet hätte, dann wären diese Denker von diesem Licht geblendet worden. Noch bei Platon ist das on und mè on in solcher Helle in den Blick gebracht, dass sie blenden. Im Laufe des Geschehens, das ich die Seinsvergessenheit nannte, hat sich aber dieser Helle so gemildert, dass der Sinn des Seins in den verschiedenen Bereichen des Seienden, des Lebendigen um Nichtlebendigen, des Göttlichen und Sterblichen in die Sichtbarkeit des begreifenden Denkens gelangt ist. Diese gemilderte Helle ist geblieben. Formal gesagt heisst dies : die durch die Seinsvergessenheit geschehene Milderung der Helle ist dei Bedingung der Mögligkeit dafür, dass es Metaphysik geben konnte. Die Verborgenheit

Platon : Républ. VII la lumière de l'Etre est trop vive

Cf. Pascal qui a pensé que Dieu ne nous est montré que dans la mesure du supportable et du dicible, mais caché par ailleurs.

des Sinns von Sein ist die Bedingung, unter dem die Ausbildung der Metaphysik in ihrer Geschichte möglig war . In diesem Seinsgeschick hat das Sein seinen eigenen Sinn in der Verborgenheit zurückgehalten. Ob das Sein dies auch weiterhin tun wird, wissen wir nicht. - Der Vorgang des abendländischen Denkens war der , den Menschen selbst als ein Seiendes inmitten des Seienden als solchen zu denken, dem sich das Sein des Seienden in diesem gemilderten Licht gelichtet hat. Dieser Vorgang hat nur im Abendland stattgefunden. Vielleicht kann man in einer grossen und weiten Analogie noch sagen, dass ein ähnlicher Vorgang im indischen Denken sich abgespielt hat. Ich wage nicht, diese Frage von mir aus zu entscheiden, weil ich nicht sicher bin, ob und inwieweit die Interpretationen des indischen Denkens durch europäische Interpretationen verfälscht worden sind.

Die Geschichte der Metaphysik ist durch die Seinsvergessenheit bestimmt. Die Seinsvergessenheit bekundet sich in einzigartiger Weise darin, dass nur in ihrem Bereich Metaphysik möglich war und nur in ihrem Gefolge so etwas wie die moderne Naturwissenschaft und Physik entstehen konnte. Dass im Bereich des Denkens der abendländischen Metaphysik das Entstehen der Naturwissenschaften möglich geworden ist bezeugt die Einzigartigkeit dieses Vorgangs, dass sich das Sein des Seienden in dem gemilderten Licht der Seinsvergessenheit dem Menschen schenkt.

Der Einzigartigkeit des Zum-Vorschein-Kommens der Metaphysik selbst können wir aber mit dem Denkmitteln der Metaphysik nicht beikommen. Was heisst das ? Die Metaphysik denkt das Sein im Sinn von Anwesenheit. Ist aber das Denken dessen, was dem Menschen die Gelichtetheit des Seins des Seienden schenkt, noch eine Frage der Metaphysik, die im metapysischen Denken gedacht werden kann? Die Frage danach bleibt in der Metaphysik offen. Sie wird in ihr nicht gedacht. Wenn wir an den Gedanken der Seinsvergessenheit anschliessen, fragen wir, ob das, was ich als Sinn des Seins in der Frage, was heisst Sein im Sinne von Anwesenheit - bezeichnete, noch eine metaphysische Frage ist, und noch in der Weise der Metaphysik zur Frage gestellt werden kann. Ist dann das intendierte Denken des Sinns von Sein nur ein höheres oder unteres Stockwerk für die Metaphysik oder wird die Metaphysik selbst von etwas bestimmt, das wir als Geschick der Seinsvergessenheit erfahren? Dann ist die Frage, ob nicht eine ganz andere Art des Denkens vorgeschrieben ist, das sich nicht mehr von der Begrifflichkeit der Metaphysik bestimmen lässt, und zu einem ganz anderen Denken führt, zu dem keine Metaphysik mehr nötig ist, also auch keine Fundamentalontologie gehört, einen Titel, den Sie von mir seit 1929 nicht mehr gehört haben. Dann mit der Frage nach dem Sinn von Sein komme ich in einen ganz anderen Bereich als den dort erörterten. Ich bin so weit gegangen, dass ich das Denken nicht mehr schulmässig ontologisch im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken aufstellte. Was ich jetzt Denken nenne, ist aber auch kein fundamental-ontologisches Denken mehr, weil das fundamental-ontologische Denken noch

voraussetzt, dass ich eine Ontologie des Seins des Seienden im Blick habe oder eine Ontologie des Seins und der Wahrheit ansetze. Das Denken des Sinns von Sein führt in einen ganz anderen Bereich. Mit dem Eintritt in ihn stellt sich die Frage, ob von dieser Dimension des Denkens her - über die ich bisher nur Unzureichendes und noch Ungenügendes veröffentlicht habe - das Denken lässt, was christlichen Glauben und Denken verbindet und zwar so , dass dabei im keiner Weise und keinem Sinn mehr von diesem Denken das Denken eines Verhältnisses beansprucht werden kann, eine Grundlage für den christlichen Glauben zu sein, auch nicht einmal eine Grunlegung für das Denken. Um es ganz zugespitzt zu sagen : soweit ich die Dinge sehe, gibt es für die Erhellung des christlichen Glaubens - die bisher in seiner Geschichte durchaus in den Bahnen der Metaphysik verlaufen ist - eine Art des Sagens, die schlechterdings nichts mehr mit dem Denken der Metaphysik zu tun hat. Dies sage ich unter dem Vorbehalt, dass ich jetzt ganz von aussen spreche. Dies gilt auch für das Züricher Gespräch, in dem ich sagte, dass mir eine Theologie vorschwebe, in der das Wort Sein nicht mehr vorkommt.

Mörchen : Woher wissen Sie, dass Sie dann nicht von aussen sprechen? Was ist mit der Theologie, die Ihnen vorschwebt gemeint? Eine die es geben soll? Oder gibt ?

Heidegger : Die es geben sollte und vielleicht schon gibt.

Schulz : Ich erinnere mich an eine Bemerkung von Ihnen in der Sie sagten, wir reden vom Glauben, indem wir nicht vom Glauben reden und reden nicht vom Glauben, indem wir vom Glauben reden.

Köster : Könnte die Seinsvergessenheit etwas mit dem christlichen Glauben im Sinne der Säkularisation zu tun haben, im Sinne Gogartens?

Heidegger : Die Seinsvergessenheit hat nichts mit menschlicher Vergesslighkeit zu tun. Die Seinsvergessenheit ist auch viel früher als die Säkularisationsgeschichte. Paradox könnte ich formulieren : die Enthüllung des Seins beginnt mit der Seinsvergessenheit.

von Weizsäcker : Die Vorgänge , die Gogarten in seinem Buch "Säkularisation des Christentums" beschreibt, sind nicht ohne Beziehungen zur Seinsvergessenheit. Aber andererseits ist es unmöglich, die Säkularisation mit der Seinsvergessenheit zu identifizieren. Denn die Seinsvergessenheit ist früher als das Christentum. Dies schliesst aber nicht aus, dass beide Vorgänge miteinander zu tun haben.

Fuchs : Wenn Ihnen, Herr Heidegger, eine Theologie vorschwebt, in der das Wort Sein nicht mehr vorkommt, komme ich als Exeget in Verlegenheit. Wenn Sie von der Exegese in einem abwertenden Sinn sprechen, muss ich dagegen betonen, die christliche Theologie ist notwendig neutestamentliche Theologie. Sie muss Exegese des

Neuen Testaments sein. Die Theologie ist Exegese des Neuen Testaments und die Exegese des Neuen Testaments ist Theologie. Nun frage ich mich : wie lässt sich die Theologie qua Exegese des Neuen Testaments mit einer Theologie, die Ihnen vorschwebt, in der das Wort "Sein" nicht mehr vorkommen soll, vereinbaren? Darauf muss man nun von dem Neuen Testament und der theologischen Tradition her darauf hinweisen, was Paulus Römer IV 17 sagt.

Dort heisst es : "Ich habe dich gesetzt zum Vater vieler Völker vor Gott, dem er geglaubt hat, der da lebendig macht die Toten und ruft dem, was nicht ist, dass es sei". Dort ist von der Verheissung Gottes an Abraham, an sein Volk, die Rede und gesagt, dass Gott ein Gott der Lebendigen und der Toten sei, der sein Licht über Gerechte und Ungerechte aufgehen lasse und dass er die Toten wieder lebendig macht. Dort heisst es : Gott ruft ins Sein . Hier ist also vom Sein die Rede. Wie ist dies zu verstehen? Ich lasse es noch ganz offen. Vielleicht muss dieses Wort in ganz neuer Weise geprägt und verstanden werden. Aber fest steht dann doch , dass hier Gott als der bestimmt ist, der die Toten lebendig macht, der ins Sein ruft , und dies heisst doch, dass wir auf das Wort Sein nicht verzichten können,,und diesen Vorgang irgend wie verständlich machen müssen. Hier liegt eine exegetische Aufgabe vor und die Frage ist , was vollzieht sich in diesem Satz, der ohne Zweifel ein Verkündigungssatz ist. Wenn hier von Sein die Rede ist, dann heisst dies sicher nicht, dass hier von ousia, idea oder substantia die Rede ist. Auch nicht von der Idee Baum oder der Idee des Christen. Trotz der ganzen Metaphysik, die sicher hinter den Worten von Paulus steht. Vielleicht ist er durch die ganze Zeitsituation dazu gezwungen, Worte der Metaphysik zu gebrauchen, und vielleicht wirft diese Bemerkung auch ein Licht auf die Seinsvergessenheit. Auch dies lasse ich ganz offen und gebe es zu bedenken. Und noch eine Bemerkung : Wie steht es mit dem Begriff des asebès und der agapè? die zwar in die platonische Philosophie hineinpassen, aber im Neuen Testament doch eine ganz andere bedeutung angenommen haben. Und wie mit der ganzen Existentialdialektik,die darin steckt? Nun handelt es sich in dem von mir angeführten Satz um einen Verkündigungssatz, in dem sich Gott als der verlässlicher dem Menschen zuspricht, als der , der ins Sein rufen kann. Die , denen er sich so zuspricht, sind wir Menschen, als die von ihm ins Sein gerufenen. Eben das meint Paulus wenn er von Gott sagt, er rufe uns in das Sein. Es sieht also so aus, als ob hier die Frage nach dem SEin aufs Neue käme. Von der ganzen Schöpfungsgeschichte abgesehen muss also gesagt werden, von der Exegese her kann ich nicht zugeben, dass die Vokabel "Sein" aus der Theologie verschwinden müsse oder verschwinden dürfe. Damit meine ich nicht, dass man sie zu Recht in diese Zwangsjacke eingesperrt hat. Vielmehr sieht es so aus, dass in Ihrer Vorstellung von der Theologie sich die Frage nach dem Sein neu stellt.

Heidegger : Hier stellt sich nicht die Frage nach dem Sein, sondern nach der Sprache und damit auch nach der Verkündigung, denn um die Sprache der Verkündigung zu verstehen, muss ich nicht "Sein" sagen, sondern fragen : was heisst Sein? Wir müssen also nach dem Sinn von Sein fragen.

Heid. ne prend pas
(weiter) la fuite !!
Drôle de réplique!?

III

Frau Sœlle : Ich habe den Begriff der Seinsvergessenheit früher so aufgefasst, als hätten wir "des Seins" vergessen. Nun sieht es nach Ihren Darlegungen so aus, als hätte das Sein "unserer" vergessen. Wie ist der Begriff der Seinsvergessenheit dann zu verstehen?

Heidegger : Die Seinsvergessenheit betrifft nicht die Tatsache, dass wir den Sinn des Seins vergessen. Die Vergessenheit des Sinns von Sein ist nicht in erster Linie unsere Sache, sondern hängt vermutlich mit einem Geschehen im Sein zusammen. Unsere Vergessenheit des Sinns des Seins ist vermutlich nur Folge der Tatsache, dass sich der Sinn des Seins zurückhält entzieht, verbirgt. Insofern steht sie im Zusammenhang mit dem, was ich das Seinsgeschick nenne. Der Frage nach ihm möchte ich mich nicht entziehen, weiss aber nicht, inwieweit es Sinn hat, so unvorbereitet in diesem Zusammenhang unmittelbar auf die damit verbundenen Fragen einzugehen. Die Sprache, in der wir etwas darüber sagen können, ist nur unzulänglich und vorläufig. Seit Jahrzehnten gebe ich mich mit dem zentralen Problem der Sprache oder besser des Sagens ab. Die Versuche und Bemühungen, in die Dimensionen zu kommen, in denen etwas darüber sagbar wird, haben nichts mit Etymologie oder Sprachphilosophie zu tun, sondern betreffen das Sagen des Sinns von Sein. Unsere Sprache ist metaphysisch bestimmt. Das Problem für mich ist dabei dies : Gibt es eine andere Weise des Sagens als die metaphysische ? Ich meine, dass es sie gibt. Aber sie ist sehr schwer, weil sie sehr einfach ist. In diesen Tagen erscheint ein Buch von mir mit dem Titel "Unterwegs zur Sprache" . Dort habe ich einiges von den Schwierigkeiten dargestellt. Vor allem möchte ich auf das Gespräch hinweisen, das ich mit einem Japaner über dieses Thema geführt habe. In ihm wird das Wesen der Sprache erörtert. Die Japaner und Chinesen bemühen sich jetzt, ihre Sprache zu untersuchen. Dabei benutzen sie die indogermanische Grammatik, weil sie keine eigenständige Besinnung auf ihre Sprache aus ihr selber kennen. Früher und vorübergehend im 17. Jahrhundert hat es solche Bemühungen gegeben. Aber jetzt nicht mehr. Alle jetzigen Besinnungen auf die Sprache sind logisch metaphysisch und von der Logistik beherrscht. Ihre Ausbreitung über den ganzen Erdball ist ein ungeheurer Vorgang, der im Zusammenhang damit steht, dass der ganze Erdball europäisch geworden ist. Was von Amerika und Russland heute auf uns zukommt, sind wir selbst. Unsere eigene Grammatik ist auf die griechische Logik gegründet. Von ihr gehen alle Sprachtheorien aus. Trotz allen Abwandlungen, die sie im Laufe der Geschichte erfahren haben, sind alle modernen Sprachtehorien logisch-metaphysisch geblieben.

Frau Sœlle : Stand Luther auch in der Seinsvergessenheit ? Doch wohl nich !

Heidegger : So sehr, dass meiner Meinung nach ebensowohl in einer wirklichen Theologie wie in einem spekulativen System vom Sein nicht gesprochen werden darf, ja nicht einmal von Seinsvergessenheit.

Köster : Wenn hier von der Seinsvergessenheit geredet wird, wissen wir überhaupt nicht mehr, welchen Sinn Sein dann noch haben soll.

Heidegger : man kann sehr wohl und mit Bestimmtheit sagen, was Sein heisst. Die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik ist voll von solchen Bestimmungen. Wenn ich von Seinsvergessenheit rede, verstehe ich darunter das Sichentziehen der Wahrheit des Seins als solcher , dass das Sein als solches im Sichentziehen der Wahrheit oder des Sinns von Sein ist. Die ganze Ontologie ist voll von Bestimmungen über das Sein des Seienden. Hier handelt es sich aber nicht darum, aufzuklären, wie das Sein des Seienden in der Geschichte der abendländischen Philosophie bestimmt worden ist, sondern um das Sein selbst, das als das Bestimmende des Sinns des Seins des Seienden als eon, als hen, als idea, energeia, actus purus, Monade, Gegenständlichkeit, absoluter Begriff, Wille zur Macht usw. ist. Aber weshalb bringen Sie die Seinsvergessenheit mit der Theologie in Beziehung ? Die Seinsvergessenheit hat doch mindestens zunächst noch nichts mit dem christlichen Glauben zu tun .

Köster : Die Theologie mischt sich ein, weil bei alldem, was die Philosophie über das Sein sagt , Gott etwas zu sagen hat. In ihr wurde Sein und Gott gleichgesetzt. Wenn man nun sagt, das Sein hat sich verborgen, handelt es sich um eine Hypostasierung.

Heidegger : Warum sprechen Sie hier von einer Hypostasierung ? Wenn man in unserer Sprache notwendigerweise metaphysisch spricht, kommt man in Schwierigkeiten, weil man dann vom Sein wie von einem Seienden spricht. Was aber hat die Theologie mit der Seinsvergessenheit zu tun ? Ist denn der actus purus aus dem Wesen Gottes genommen oder aus dem latinisierten und christianisierten Aristoteles? in welchem Denken hat die Theologie etwas mit der Metaphysik zu tun ? sicher nicht im Sinne einer Gleichsetzung der Seinsvergessenheit mit der Gottvergessenheit.

Bornkamm : ich will versuchen, die hier gestellte Frage etwas zu klären . Es bestehen hier bestimmte Beziehungen zwischen christlichem Glauben und Seinsvergessenheit und die Aufgabe besteht darin, nach diesen Beziehungen zu fragen. Zweifellos ist die Seinsvergessenheit kein menschliches Versäumnis oder eine menschliche Schuld, sondern ein Verhängnis, ein geschickhaftes Ereignis, das in einer ganz bestimmten Weise zu Gunsten der Aufhellung des Seins des Seienden geschieht. Das Aufleuchten des Seins kann keiner erfahren, heisst es bei Plato im Sophistes. Diese Stelle erinnert an Pauli Rede vom Gesetz . Die Bestrebung der dargestellten Vorgänge bei Plato und Paulus zeigt eine eingentümliche Analogie. Ist diese Analogie ein merkwürdiger Zufall? Oder besagt sie mehr ? ich meine die Stelle im II. Korinther III 7-18. Die ganze Rede ist allegorisch eingekleidet. Gemeint ist in ihr, das Volk Israel lebt, weil es die doxa Gottes nicht sieht. Trotzdem kommt es nicht zum Leben, unter dem Gesetz kann es weder zum Leben noch zum Sterben kommen. Diese "Decke" des Gesetzes ist im Christus weggenommen . Hier ist mit nomos -wie bei Paulus auch sonst- zweifellos eine bestimmte Struktur des In-der-Welt-seins im Blick und in Worten wie " Stehen unter den Mächten dieser Welt", "Festgehaltenwerden im Stande der Sohnschaft",

II Cor. 3/7

"im Stande der Unmündigkeit" usw. ausgesprochen. Diese Formulierungen sind da . Es handelt sich um keine Umschreibungen der Thora , sondern um Beschreibungen von Strukturen des menschlichen In-der-Welt-seins. Von diesem heisst es nun an dieser Stelle: "Dieweil wir nun solche Hoffnung haben, sind voll grosser Freudigkeit und tun nicht wie Mose , der die Decke vor sein Angesicht hing, dass die Kinder Israel nicht ansehen konnten das Ende des , das aufhört; sondern ihre Sinne sind verstockt. Denn bis auf den heutigen Tag bleibt diese Decke unaufgedeckt über dem Alten Testament, wenn sie es lesen, welche in Christo aufhört , aber bis auf den heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen. Wenn es aber sich bekehrte zu dem Herrn, so würde die Decke abgetan. Denn der Herr ist der Geist". Wie sind diese Zusammenhänge zu verstehen? Ist die Analogie ein Zufall oder nicht? die Frage liegt zunächst völlig offen. Dies kann aber nicht darüber hinwegtäuschen , dass entsprechende Erfahrungen von Welt und Geschick berührt sind.

Heidegger : Insofern es so ist ,dass der Glaube das Dasein wesenhaft bestimmt , und das Dasein wesenhaft von der Seinsvergessenheit durchwaltet ist , zeigen sich möglicherweise auch in ihm diese Bezüge . Die Glaubenserhellung der Theologie bekommt dadurch einen neuen Sinn. Der Glaube ist ja ebensowenig wie irgend eine andere Art des Denkens in sich eingekapselt. Er sitzt nicht in der Wüste auf einer Säule , sondern steht in der Auseinandersetzung mit seinem Zeitraum. Insofern besteht auch für ihn die Möglichkeit , wie für jede andere Art des Denkens , sei sie nun metaphysisch oder nicht, dass in ihnen in irgend einem Sinn etwas von dem zum Aufleuchten kommt, was einem Anstoss zu irgend einer Art Entsprechung in sich enthält und verdeutlicht ,was sonst nicht dazu käme. Ich will den Spiess umdrehen und sagen : halten Sie es für möglich, dass die neutestamentliche Philologie und Theologie von sich aus auf das Phänomen der Seinsvergessenheit gekommen wäre ?

Anz : Unmöglich! und zwar deswegen, weil das Geschick der Seinsvergessenheit den Menschen auch in die Irre entlässt . Deswegen ist die Seinsvergessenheit nicht Schuld oder Sünde des Menschen , sondern ein geschickhaftes Ereignis vom Sein her und vor jeder Schuld . In ihren Grundaussage aber sagt die christliche Theologie, dass der Mensch Sünder ist ; und diese Aussage hat mit der Seinsvergessenheit direkt nichts zu tun . Paulus sagt ja selbst, dass alle Philosophie in dem Augen der Theologen Torheit sein muss. Hier scheint mir eine entscheidende Differenz zu liegen. Das aber bedeutet, dass die Seinsvergessenheit etwas anderes ist als die Grundtatsache, mit der die Theologie es zu tun hat.

Ausserdem möchte ich zum Gang der Diskussion noch zwei Bemerkungen machen. Wenn wir vom sich lichtenden Sein ausgehen, meine ich das so zu verstehen, dass vom philosophischen Denken her gesehen das Ausdenken der Lichtung des Seins vor jeder theologischen Aussage geschieht . Das Ausdenken der Lichtung verfügt erst darüber, was in sie hineintritt und als Wahrheit menschliches Denken bestimmt. Aber soviel lässt sich doch sagen : es muss zulassen , dass der Ort dieser wechselnden Grundwahrheit besetzt wird von der Offenbarung

und dem Glauben, den diese ermöglicht. In der Offenheit der Lichtung muss Raum sein für das Ereignis der Offenbarung. Und umgekehrt : Offenbarung setzt ihrerseits die Lichtung des Seins und ihre Offenheit voraus.

Daraus folgt eine zweite Uberlegung : in der Verkündigungsrede geht es nicht um die Behebung der Seinsvergessenheit. Man muss wohl eher im Gegenteil sagen : indem sie den Menschen auf Schuld, Sünde, Verhältnis zum Nächsten, Vergebung anspricht, verstellt sie den Zugang zur Entfaltung der Seinsfrage; und wo sie zur Theologie wird, da gerät sie vielleicht unvermeidlich in eine zweideutige Nähe zur Sprache der Metaphysik. Denn wenn die Theologie von Gott als dem Herrn der Welt spricht, oder vom Vater, spricht sie bereits von Gott als einem Seienden und nicht von einem subjektlosen Ereignen der Lichtung des Seins. Gerät sie so nicht in die Seinsvergessenheit ? Gehören Verkündigungsrede und Seinsvergessenheit nicht zusammen ? Auf jeden Fall wird die theologische Rede von Gott zweideutig. Sie kann dem Anschein der Metaphysik wohl kaum entgehen. Denn nun wird von Gott als einem Seienden geredet. Diese Zweideutigkeit gilt für die Theologie des Mittelalters. Sie gilt auch für Luthers Rede von einem persönlichen Gott. Sie lässt sich vielleicht überall in der christlichen Theologie nachweisen. Es scheint gerade das Schicksal der Theologie zu sein, dass sie den im Denken der Lichtung des Seins freigelassenen Raum für das Wort der Offenbarung in gewisser Weise verstellt. Sie scheint, sich zwangsläufig gegen das Denken des Seins stellen und so die Seinsvergessenheit verfestigen zu müssen.

Heidegger : Damit meinen Sie doch, dass die Theologie auf ihrem Wege fast unvermeidlich in die Lage kommt, mit den Mitteln der natürlichen Sprache und der Sprache der Metaphysik in das Schicksal der Seinsvergessenheit einzumünden. Was aber hat dies zu bedeuten ? Was hat die Seinsvergessenheit mit ontischer Sschuld oder theologischer Sünde oder der Schuld im Sinne von "Sein und Zeit" zu tun ? Wo sind wir denn schuldig ?

Bei den Erörterungen des Schuldigseins in "Sein und Zeit" ist zu beachten, dass alle Paragraphen in "Sein und Zeit" nur diesen einen Sinn haben, die Zeitlichkeit des Daseins in ihren verschiedenen Dimensionen möglichst konkret sichtbar zu machen. Die dort durchgeführten Analysen des Daseins halten in einseitiger Linie nur das fest, was dazu dient, das Grundphänomen des Daseins im Hinblick auf die Zeitlichkeit in allen ihren Dimensionen möglichst konkret sichtbar zu machen. Aus der hermeneutischen Situation des Daseins und seinem Verhältnis zur Seinsfrage ist noch nichts über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Schuldigseins des Daseins in seinen ontischen Verhältnissen , in seinem theologischen Bezug oder in seinem Verhältnis zum Sinn des Seins entschieden. Die Seinsvergessenheit ist zwar auch kein blindes Schicksal, dem wir blind ausgeliefert sind, vielmehr wird das Dasein durch die Seinsvergessenheit selbst ins Freie gesetzt. Innerhalb des gelichteten Bereichs des Seins des Seienden kann ich fragen, ob ich dem Anspruch und Zuspruch des Seins des Seienden genüge oder nicht genüge. Es scheint mir aber vom Denken, das in "Sein und Zeit" geübt wurde, nicht möglich, etwas über das Versagen oder Nichtgenügen des Daseins in

seinem Verhältnis zum Sinn des Seins auszusagen, etwa in dem Sinn, es sei an der Seinsvergessenheit Schuld. Ich will damit nur sagen, dass man möglicherweise vom Denken aus keinen Namen dafür finden kann, was hier im Blick steht. Denn wenn wir dem Sinn des Seins nachdenken, so, dass der Sinn vom Sein selbst hell wird, kommen wir vermütlich in ganz andere Dimensionen und werden vermutlich noch ganz andere Seinsdimensionen sichtbar werden.

Mörchen : Wir sind es uns aber doch schuldig, dem Sinn des Seins zu entsprechen und sollen es auch. Darin sehe ich den Ansatzpunkt für eine Ethik.

Heidegger : Damit bringen Sie gleichsam unversehens einen moralischen Index in den in "Sein und Zeit" dargestellten Sachverhalt hinein, der in den dort besprochenen Sachverhalten noch gar nicht sichtbar ist. Ich sehe dafür keine Instanz und sehe nicht, wo hier die Ansatzstelle für ein Zugehören und Entsprechen im moralischen und ethischen Sinne liegt. Darüber ist vom Denken aus gar kein Urteil zu fällen, ob das Dasein in diesem Sinne schuldig ist oder nicht. Das Schuldigsein hat in "Sein und Zeit" nur den Sinn, die Zeitlichkeit des Daseins in den verschiedenen Dimensionen möglichst konkret wiederzugeben. Die Analysen der Zeitlichkeit für das Seinsverständnis sind das eigentliche Anliegen von "Sein und Zeit". Dies gilt auch für die anderen Analysen. In der Betrachtung des "Seins zum Tode" soll nur die innere Zukünftigkeit des Daseins sichtbar gemacht werden. Eine thematische Aussage über den Tod ist darin nicht impliziert und auch nicht intendiert. Wenn das dort über das Sein zum Tode Ausgesagte alles vom Denken aus über den Tode Aussagbare wäre, wäre es schlecht um uns bestellt. Vielleicht können Sie mir aber ein Moment zeigen, das in diesem Bezug zum Sinn des Seins auf so etwas wie Schuldhaftigkeit hinweist ?

Mörchen : Hat das, was in unserem Zusammenhang Denken heisst, und uns fordert, nichts mit Schuld zu tun ?

Heidegger : Vielleicht, aber ich sehe noch kein Moment, in den Erörterungen von "Sein und Zeit", auf das sich Ihre Vermutung bezieht.

Mörchen : Dennoch sehe ich hier den Ansatzpunkt für eine Ethik, die den Sinn des Verhaltens oder Entsprechens des Daseins zum Geheiss des Seins klärt.

Heidegger : Das wage ich nicht zu entscheiden, weil es mir durchaus fraglich ist.

Mörchen : Ich meine damit eine vom Sein oder der Seinsvergessenheit herausgeforderte Entsprechung, die herbeigeführt werden soll.

Heidegger : Ich will hier keine Vorschriften für die Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" erlassen. Aber gerade in dem in "Sein und Zeit" geübten Denken geschieht möglicherweise

eine Öffnung in einen Bereich, in dem Ethik möglich ist. Ob sie aufgrund dieses Denkens wirklich möglich ist, liegt aber nicht in der Hand eines einzelnen. Denken Sie an den Humanismusbrief. Dort ist der Schuldbegriff mit Bedacht ausgelassen. Der Schuldbegriff in "Sein und Zeit" ist ebensowenig wie das Sein zum Tode einer thematischen Besinnung auf so etwas wie Schuld oder Tod entsprungen, sondern einer einseitigen thematischen Besinnung auf die Zeitlichkeit, die Öffnung des Daseins für das Sein im Sinne von Anwesenheit auf die Zeit hin.

Nach diesem Exkurs möchte ich wieder zu unserem Thema überleiten und einen Zusammenhang des Erörterten zum Referat von Herrn Løgstrup herstellen. Aus dem Gehörten habe ich immer wieder die Schwierigkeit herausgehört, eine Beziehung zwischen Ontologie und Ethik herzustellen. Herr Løgstrup ist schulmässig richtig von der Aufweisung des Vertrauensbezuges ausgegangen; aber damit hat er noch nicht die Möglichkeit einer Ethik nachgewiesen, obgleich im Vertrauensanspruch der wechselseitigen und gegenseitigen Beanspruchung ein Moment liegt, das darauf hinweist. Möglicherweise hat die Ethik in ihm ihren Ort. Beanspruchung gilt aber für alle Beziehungen, unter deren Anspruch wir stehen; wir sind ja nichts Isoliertes. Deswegen kann man auch nicht vom Menschen als solchem sprechen, sondern von ihm nur in seinem Bezug zu anderen. Die phänomenologischen Analysen des Vertrauensbezuges beschränken sich auf die zwischenmenschliche Sphäre. Aber diese muss doch selbst in irgend etwas ihren Ort haben, irgendworin gründen. Der Bereich, in dem sich der Vertrauensbezug abspielt, ist einem Anderen zugetraut, der den Menschen in seinem Sein beansprucht. Diesen kann man nicht isoliert anthropologisch ansetzen. Das Vertrauensphänomen hat doch nur darin seinen Ort, dass der ganze Bereich, in dem sich das vertrauensvolle gegenseitige Beanspruchen und Inanspruchnehmen abspielt, als Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen einem Anderen zugetraut ist, das den Menschen in seinem Wesen beansprucht. Dies ist noch rein strukturmässig und ohne jede inhaltliche Bestimmung gesagt, ganz gleichgültig, wer oder was den Menschen in seinem Wesen beansprucht und wie er in seinem Wesen in Anspruch genommen wird. Dass der Schuldbegriff in "Sein und Zeit" betont und herausgestellt ist, hat noch einen anderen Grund. Weil in ihm ein Bezug mitgesehen ist, der besagt, dass das Vertrauensverhältnis als solches und in sich selbst unter einem Anspruch steht, nämlich unter dem Anspruch wach zu werden. Ist nicht das, worauf wir Vertrauen setzen, fundierend für das Vertrauen selbst ? Aber lassen wir dies noch offen. Auf jeden Fall kann man den Vertrauensbezug nicht isoliert anthropologisch ensetzen, denn sonst bleibt die Ethik eine anthropologische Deskription menschlicher Vertrauensverhältnisse. Kann man aber den anthropologischen Ansatz überhaupt vermeiden ? Kann man ohne Anthropologie überhaupt von einer Ethik sprechen ? - Dass die Menschen aber einander zugetraut sind, lässt sich aus der Deskription anthropologischer Vertrauensverhältnisse nicht begründen. Diese Einsicht liegt schon im Ansatz von "Sein und Zeit".

Dieu ? ←

l'Être ? ←

Um aber nochmals auf die Frage nach dem Zusammenhang von Seinsvergessenheit und Theologie zurückzukommen : der Sachverhalt ist der : kann vom Denken und von dem her, was ihm zugedacht ist, dergleichen wie christlicher Glaube sichtbar werden ? Und in welchem Verhältnis steht das Denken zu ihm ? Welchen Charakter hat das Denken, in dem der Glaube denkt ?

Schmithals : In ihm liegt der Hinweis und Rückverweis auf die geschichtliche Offenbarung. Aber diese steht im Gegensatz zur metaphysischen Begrifflichkeit.

Heidegger : Mit diesem Hinweis und Rückverweis streifen wir die Frage, ob es eine systematische Theologie gibt oder nicht. Und wenn es sie gibt, wie würde sie aussehen ?

Schmithals : Sicher nicht. Als Bultmann-Schüler weiss ich auch warum.

Anz : So sicher bin ich mir nicht. Das Wort "systematische Theologie" ist nur missverständlich. Systematische Theologie ist abzulehnen, wenn sie als Systematisierung vorliegender biblischer Texte auftritt. Sie hat eine echte Aufgabe, wenn sie dem Glauben hilft, sich innerhalb des Vorverständnisses, das wir mitbringen, zu explizieren. Solche Explikation ist schwierig, weil das Denken des Glaubens nicht anders kann, als sich der gegebenen Sprache bedienen und das darin enthaltene Vorverständnis aufzuarbeiten. Diese Aufgabe ist ohne Exegese nicht möglich, aber sie ist mehr als nur Exegese und in dem Masse, in dem sie mehr als blosse Exegese ist, kommt so etwas wie eine systematische Theologie in den Blick. Hier wird dann in der Theologie, verglichen mit dem Denken des Seins, vielleicht darf ich sagen, Metaphysik, in jedem Fall innerhalb der Seinsvergessenheit gesprochen. Dieses Sprechen, das um die verstehende Aneignung des Offenbarungswortes und, in eins damit, die Aufarbeitung des Vorverständnisses bemüht ist, wäre systematische Theologie. Ohne diese Erhellung des Vorverständnisses im Prozess der Aneignung bliebe - wie mir scheint - die theologische Explikation der biblischen Texte Obskurantentum.

Wie verhält sich aber das Denken des Seins und die in ihm eröffnete Möglichkeit, der Offenbarung und ihrer Verkündigung Raum zu lassen, zu der als Explikation der Aneignung bestimmten systematischen Theologie ? Kehrt die Theologie ih ihr nicht in etwas ganz anderem ein als in dem Denken, das ihr den Raum gelassen hat ?
Hier zeigt sich aber meiner Meinung nach unleugbar eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Denken des Seins und der theologischen Explikation, weil sie mehr als nur Exegese ist, auf die in der Einheit der aneignenden Existenz enthaltene systematische Einheit der Explikation zielt.

Heidegger : Diese Differenz besteht zweifellos. Was aber heisst hier Systematik ? Systematik ist hier nicht im Sinne eines Systemgebäudes verstanden , das vom Sein Gottes ausgeht und von dort über die Hierarchie der Engel bis zu den Geschöpfen absteigt. Systematik ist als zusammenfügendes und zusammenstellendes Denken gedacht.

Ich meine, wenn der Glaube auch kein Verstehen ist, muss er auch einen Verstehenszusammenhang geben.

Heidegger : Die systematische Theologie müsste also am Leitfaden des Glaubens eine Erhellung und Darstellung des Gefüges des Glaubens finden so, dass dieses Gefüge nicht durch eine Ordnung im Sinne einer Summe bestimmt ist, die durch die Lehraufgabe und durch die Vorherrschaft des Kausalitätsgedankens bestimmt ist und sich auf dem Satz vom Grunde aufbaut. Die mittelalterliche Theologie denkt ja Gott als causa sui. Dies Gefüge wäre kein Gebäude, das von metaphysischen Begriffen und Methoden angesetzt ist, sondern ein geschichtlich bewegliches Gefüge, in der Gestaltung der Glaubenswelt und der Glaubensnot. Hier könnte man von einer systematischen Theologie sprechen, die im Grunde immer noch eine biblische Theologie wäre.

Anz : Sie müsste die Bibel zum Ausgangspunkt haben und als Bezugspunkt behalten.

Løgstrup : Liegt in Ihrem Denken die Intention, von der Theologie her etwas zu begründen ?

Anz : Die Theologie muss nicht schliessen, sondern den Glauben explizieren und es darauf ankommen lassen, ob sie mit ihrem Denken an diese Aufgabe scheitert. Sie kann keine in sich evidente und sich in sich selbst tragende Wissenschaft werden. In diesem Sinn kann es keine systematische Theologie geben. Sie kann sich nur auf den Glauben hin verstehen, ihn erhellen, ihn fragend deutlich machen und auslegen. Der Glaube aber ist esoterisch. Der Glaube ist nur in der ecclesia, er ist nicht Weltweisheit. Er ruft den Menschen aus allen anderen Beziehungen heraus. Der Ruf aus der Welt heraus in die ecclesia ergeht an die Welt. Aber Glaube und Erhellung des Glaubens sind nicht dasselbe. Das, womit wir den Glauben verstehen, und das, was Glaube ist, sind verschieden.

Løgstrup : Ich wehre mich dagegen, dass das Christliche als etwas Esoterisches abgeschoben wird. Inwiefern er in seinem Vorverständnis wahr oder falsch ist, entscheidet sich auf dem Boden der Philosophie. Auf keinen Fall sind die Voraussetzungen, die ihn einleuchtend machen, esoterisch. Warum soll man sie nicht philosophische Voraussetzungen nennen ?

Heidegger : Das haben Sie gar nicht nötig. (Nämlich irgend etwas von der Philosophie her zu begründen.)

Fuchs : Bultmann würde sagen, der Glaube gründet nicht auf philosophische Voraussetzungen, aber er macht sich verständlich und dazu hat er es nötig, seine Thematik zu erhellen, zu sagen, was er hat und ist und für jedermann verständlich zu machen. Jeder soll zu mindestens so weit mitkönne, dass er merkt, dass und inwiefern hier von der Thematik des Glaubens die Rede ist. (Zwischenbemerkung zu Bornkamm : Deine Exegese von II. Korinther III ist natürlich falsch. Mit dem Ende des Gesetes ist es nicht so, wie Du meinst. Denn dort hat sich das Denken als Danken enthüllt. Gerade dass wir nicht mehr denken als danken können, sondern nur denken im Sinne des metaphysischen Denkens wird dort vom Glauben her sichtbar gemacht.)

Heidegger : Das gebe ich ohne weiteres zu. Aber das habe ich mit Absicht oder mit Vorsicht nicht gesagt.

Fuchs : Die Thematik des Glaubens und ihr Zusammenhang mit dem Vorverständnis des Menschen trifft eben nicht den ins Freie gesetzten Menschen der Metaphysik. Im Glauben geht es nicht um die Gesetze, sondern um die erga. Und diese erga sind die kaloumena. Nur insofern ist der Glaube das Ende des Gesetzes. Und warum sollen wir vom Denken im nichtmetaphysischen Bereich nichts mehr sagen können ? Heidegger hat doch selbst darauf hingewiesen, dass das Denken im tiefsten Sinn ein Danken ist. Das Zutrauen im Geviert ist nicht anders zu verstehen also. Dass sich das Denken als Danken enthüllt, ereignet sich aufgrund des Glaubens. Hier ist in der Tat die Frage des Seinsgeschickes so deutlich, dass wir sie nicht umgehen können. Gerade dies, dass wir nicht denken im Sinne der Metaphysik, aber auch noch nicht im Sinne von Danken können, ist die Seinsvergessenheit, die der Verkündiger vom Glauben her gesehen nicht mitmacht, der ja dazu gerufen ist, den Glauben zu verkündigen.

Heidegger: Was dem Zusammenhang von Denken und Danken entsprechend dem Geheiss entspricht, gehe ich zu. Damit ist dem Denken in diesen Zusammenhängen ein freier Spielraum gegeben. Wir müssen aber noch klären, inwiefern das, was die Philosophie denkt, Voraussetzung für die Theologie sein kann. - Was heisst hier Voraussetzung ? Was verstehen Sie, Herr Løgstrup, unter philosophischen Voraussetzungen der Theologie ?

Anz : Herr Løgstrup hat gestern gefragt, wie kann man dann noch von Gott als dem Schöpfer sprechen, wenn man nicht mehr in der natürlichen Sprache spricht ? Die Rede vom Schöpfergott ist jedoch der christlichen Theologie, nicht der Philosophie entsprungen. Sie ist ein

theologischer, kein philosophischer Begriff. Was Herr Løgstrup philosophische Voraussetzung der Theologie nennt, kann doch wohl höchstens bedeuten, dass wir nach dem menschlichen Dasein fragen und im Hintergrund die Voraussetzung bereits haben, dass Gott der Schöpfer ist, und auf dieser Voraussetzung unser theologisches Gebäude aufbauen.

? Løgstrup : Schöpfung ist ein philosophischer Begriff.

Anz : Ich meine ein theologischer !

Heidegger : (zu Løgstrup) Sind Schöpfer und Schöpfung philosophische Begriffe ?
Es scheint mir, Sie unterschätzen Ihren eigenen Bereich und Ihre eigenen Möglichkeiten. Was heisst : Voraussetzung für die Theologie ? Heisst Voraussetzung soviel wie das Ansetzen eines Sachverhalts, auf den Sie anderes setzen ? Setzen Sie so den Glauben auf philosophische Voraussetzungen ? Doch wohl nicht. Denn sonst kommen Sie wieder zur katholischen präambula fidei. Oder heisst Voraussetzung hier anderes ? Und würde dies andere heissen, den Glauben philosophisch zu begründen ?

!?! Løgstrup : Die evangelische Theologie kann da, wo die katholische Theologie eine Philosophie hat kein Vakuum haben.

Heidegger : Aber Sie haben doch ganz andere Möglichkeiten als von halbgedachten Vernunftwahrheiten auszugehen. Ihre Voraussetzungen haben Sie doch in Wirklichkeit ganz woanders her. Wollen Sie den Glauben philosophisch begründen ?

Anz : Der Glaube kann nicht begründet werden. Er ist ein eschaton. Aber die Daseinsbezüge, in denen wir den Glauben bestimmen, können fundiert werden. Denn es sind dieselben, innerhalb deren wir den Glauben aneignen. Denn es sind dieselben, in denen ich ausser dem Glauben stehe. Aber ich stehe auch noch als Gläubiger in ihnen. Wenngleich sie den Glauben nicht begründen, so lassen sie doch den Raum für den Glauben offen. Insofern gehen sie vorher, aber sie sind keine begründenden Voraussetzungen für den Glauben, und daher müsste wohl eine Änderung in der Terminologie eintreten.

Bornkamm : Es handelt sich gar nicht darum, die Theologie vor der Gefahr, sich philosophisch begründen zu wollen, zu bewahren. Vielmehr geht es darum, deutlich zu machen, dass die Theologie auf die Verstehbarkeit abzielt, auf ein unverstelltes Verstehen und lieber mit der Vernunft reden will als mit der Zunge. Was sich im Glauben ereignet ist doch dies, dass der Mensch gegründet werden soll in Gottes Mitte. Die Bezüge

dieses Ereignisses sollen aufgeklärt werden, so dass jeder andere in der Lage ist, sie zu begreifen. Dies gehört in spezifischer Weise zum christlichen Glauben hinzu. Dies ist schlechterdings der Ansatz, das Fundament und die Rechtfertigung der Theologie. Darin besteht auch ihr Unterschied zur Verkündigung.
Die Theologie hat die Verkündigung zu prüfen, verständlich zu machen und zu rechtfertigen. Bestünde diese Aufgabe nicht, bräuchte es auch keine Theologie zu geben. Sie könnte sonst wie die Heidenpriester Magie treiben, Riten und Formeln zitieren, wie die Rabbiner, oder auch wie diese die Texte kasuistisch auslegen. Theologen sind weder Magier noch Rabbiner, sondern Exegeten. Wir unterscheiden uns von ihnen weiterhin durch die Verkündigung und ihrer Prüfung. Dieser Gedanke liegt nicht so fern. Sie hat im Vorgang, im Nachgang und im Vollzug sich zu prüfen und auszuweisen und steht in diesem Vorgängigen, nachgängigen und im Vollzug stattfindenden Prüfen und Ausweisen in engster Beziehung zum denkenden Verstehen des anderen. Dies ist nicht identisch mit einem Eingehen in ein bestimmtes theologisches System oder in eine bestimmte metaphysische Begrifflichkeit. Sie bedient sich aber ihrer zur Verständigung. Dennoch handelt es sich um keine Transposition des Glaubensereignisses, sondern um ein Eingehen auf den Anspruch der Verstehbarkeit und der Verständigung, der sich aus dem Unableitbaren des Glaubens selbst ergibt. Dieser Charakter macht den spezifischen Grundzug der Theologie aus.

Løgstrup : Von Bultmann oder meinem philosophischen Vorverständnis abgesehen, muss doch untersucht werden, ob das philosophische Vorverständnis des Menschen, auf das sich die theologische Exegese stützt, auch philosophisch stimmt. Dann muss es auch philosophisch untersucht werden, und zwar nicht auf einer theologischen, sondern auch auf einer philosophischen Basis. Und dieses ist mein Anliegen.

Anz : Wir gingen davon aus, dass die Lehre vom Denken das Ende der Metaphysik bedenkt und daraus würde sich als Folge ergeben, dass auch die Theologie ihr Verhältnis zur Metaphysik und zur Lehre vom Denken neu bedenken muss. Denn dadurch hat sich etwas geändert, und diese Änderung hat zur Folge, dass man heute das philosophische Denken nicht mehr in der Weise naiv in die Theologie hinübernehmen kann, wie man das früher mit dem metaphysischen Denken machen konnte. Mit dem Ende der Metaphysik ist eine neue Lage entstanden, mit der sich das Verhältnis von Glauben und Denken grundsätzlich verändert hat. Denn es zeigt sich, dass die Theologie das philosophische Vorverständnis des menschlichen Seins

nicht mehr im gleichen naiven Sinn als Vorverständnis in Anspruch nehmen kann, wie man vordem das metaphysische Vorverständnis für die Theologie in Anspruch nehmen konnte. Früher konnte man das Verhältnis des Menschen zum Sein noch als Gottesverhältnis interpretieren. Das Seinsdenken ist also nicht auch schon das Verhältnis zu Gott. Daher ist es, von der Theologie her gesehen, eine Torheit. In diesem Sinne besteht eine unablösbare Spannung zwischen Theologie und Philosophie. Sie nicht zu verwischen, gehört ebenso zur Würde der Theologie, wie der Philosophie. Das Vorverständnis lässt nur den Raum für eine mögliche Offenbarung offen. Die Rede vom Seinsgeschick hat es nicht mit einem Seienden zu tun, sie betrifft unser Verhältnis zum Sein. Die Theologie greift nicht darauf zurück, sie ist an die Offenbarung im schon gelichteten Dasein gebunden und ist dadurch in ein anderes Denken hineingenötigt, das auch etwas ganz anderes zum Thema hat als das Geschick der Seinsvergessenheit. Daher dürfte nicht einmal ein Gelingen theologischer Bemühungen gewollt werden, die auf eine Harmonie von Seinsdenken und Denken des Glaubens zielen. Es geht darum, die Spannung auszutragen, in der das theologische Denken zum Denken des Seins steht. In Aushalten und Ausstehen dieser Spannung liegt die Würde des Denkens wie des Glaubens.

Heidegger : In diesem Punkt stimme ich mit Ihnen überein. Ich möchte aber Herrn Løgstrup fragen, was geschähe dann, wenn sich in der Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie herausstellen würde, dass das Vorverständnis, von dem Sie ausgegangen sind, philosophisch nicht richtig wäre, was geschähe dann ? Würde das eine Relevanz für den Glauben haben ? Würde es ihn antasten oder nicht ?

Løgstrup : Das Vorverständnis hat keine Relevanz für den Glauben. Das Glaube will keine Ontologie des Daseins entwerfen, sondern ist selbst ein existentielles Selbstverständnis. Und in diesem Sinne ist der Glaube auch ein Verständnis der Welt.

Fahrenbach : Der Begriff der Übereinstimmung, des Stimmens oder der Stimmigkeit zwischen theologischem und philosophischem Daseinsverständnis ist hier kein adäquater Begriff. Die Spannung zwischen Glauben und Denken kann nicht durch ein Stimmen aufgehoben werden. Wenn es zu einen solchen Stimmen kommt, beruht es nicht auf der Richtigkeit des philosophischen Verständnisses der menschlichen Daseinssphäre.

Løgstrup : Ich möchte hierzu nur sagen : wenn der Positivismus Recht hat, ist christlicher Glaube un-

möglich, wie ereignishaft und unverwechselbar er auch ist. Der Glaube enthält ein Verständnis der Welt, und ein Verständnis über die Stellung des Menschen in ihr.

Fuchs : Der Glaube enthält nicht nur ein Verständnis, er ist auch kein Vorverständnis, sondern ein Verständnis.

Heidegger : Wir werden mit der Philosophie an die Wand gedrückt. Als Aussenstehender möchte ich einen Vorschlag für das Thema Ihrer nächsten Tagung anregen : Neutestamentliche Exegese und systematische Theologie. Die Fragen, die uns hier beschäftigen, werden immer dringender. Der Positivismus ist immer mehr im Vormarsch, die Vorherrschaft der Soziologie und Logistik überflutet den Erdball. Die Philosophie wird an die Wand gedrückt, insofern hat das, wonach Herr Løgstrup fragt, eine Berechtigung. Wir müssen schliessen. Wenn Sie erlauben, möchte ich zum Abschluss ein Wort von Nietzsche zitieren, an dem Sie vermutlich noch lange zu nagen haben werden, und eine kurze Erläuterung dazu geben. In den Aufzeichnungen aus dem Jahre 1886 lesen wir bei Nietzsche :
"Die Widerlegung Gottes : - eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt." (Kröner Bd.83, S.349 :"Die Unschuld des Werdens" III, Nr.994)
Der moralische Gott ist der metaphysische Gott, ist Gott als höchster Wert. Moralisch heisst in Nietzsches Sprachgebrauch soviel wie metaphysisch; unter Metaphysik versteht Nietzsche eine Wertlehre, die Gott als höchsten Wert ansetzt. Eine offene Tür ?

Fuchs : Schlusswort. Dank an Heidegger.

- - - - - - - -

Die Wiedergabe des Verlaufs der Seminarübung wurde anhand von Notizen aus der Erinnerung angefertigt.
(Dr.Helmut Höfling, FREIBURG i.Br., Kartäuserstr.25)

Texte polycopié à l'intention du séminaire de Monsieur le Professeur Paul Ricoeur, Paris.